Beiträge zur Philosophie
des deutschen Idealismus.
Veröffentlichungen der
Deutschen Philosophischen Gesellschaft,
herausgegeben von
Arthur Hoffmann-Erfurt.

Folge der Beihefte.

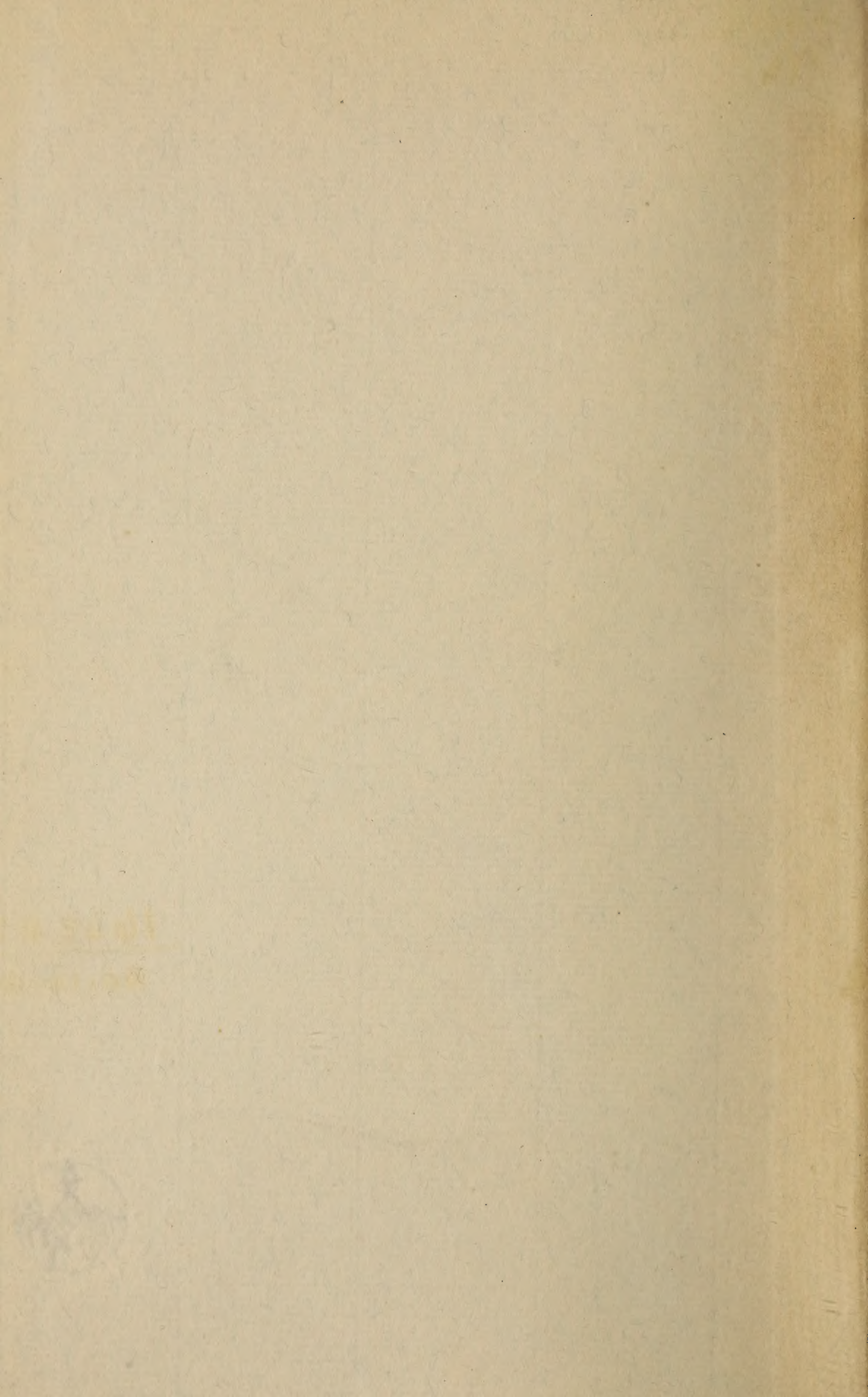
5.

Hegel.
Ein Wort der Erinnerung.

Von Dr. Heinz Heimsoeth,
Privatdozent an der Universität Marburg.



Erfurt.
Verlag der Keyserschen Buchhandlung.
1920.



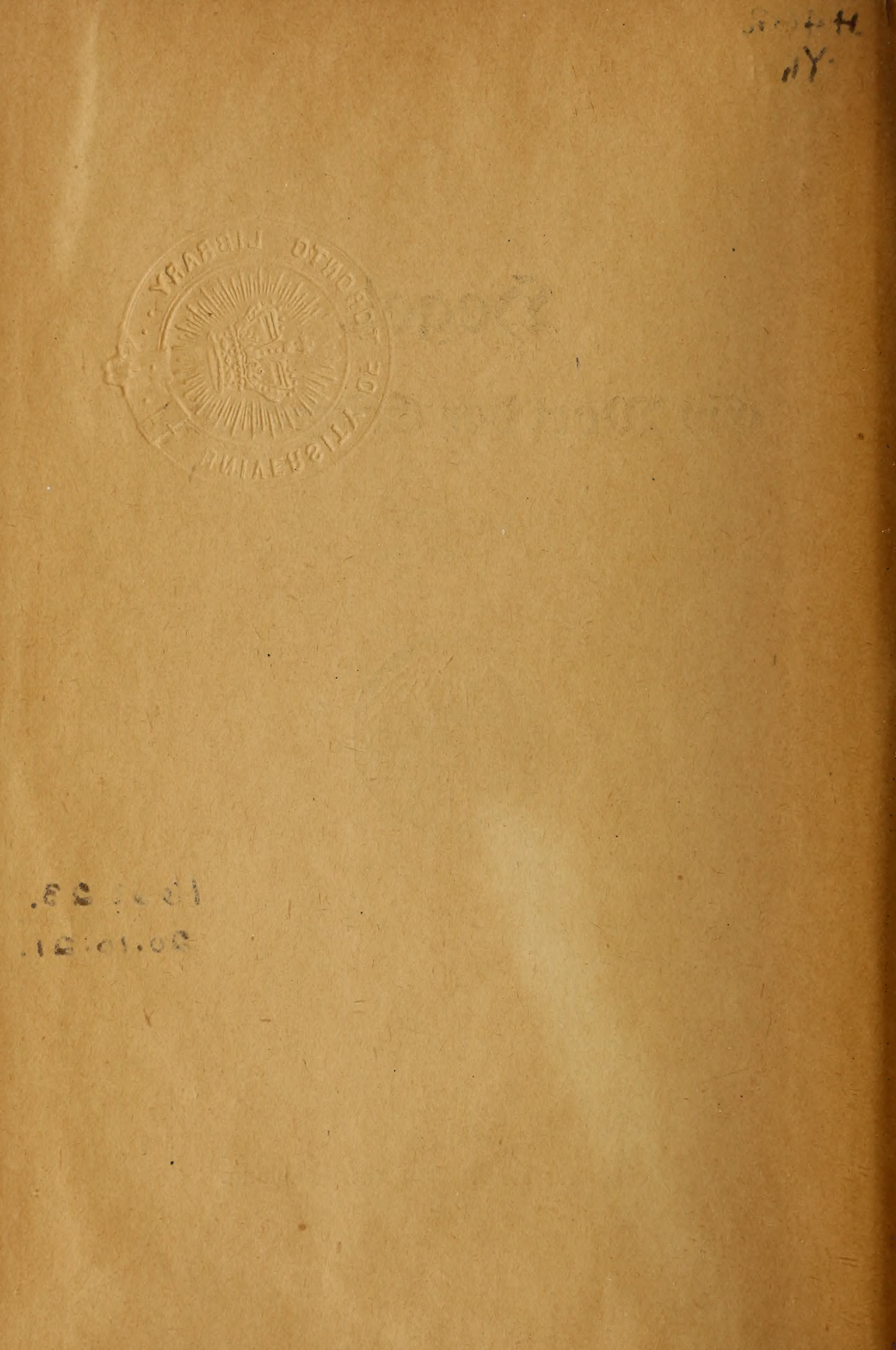
Hegel.

Ein Wort der Erinnerung.

Von Dr. Heinz Heimsoeth,
Privatdozent an der Universität Marburg.



Erfurt.
Verlag der Keyserschen Buchhandlung.
1920.



In diese Wochen fällt der Tag, an dem vor 150 Jahren Hegel dem Lande der Dichter und Denker geboren wurde. Rund ein Jahrhundert ist vergangen, seit sein Stern den Zenith erstieg und über das ganze geistige Deutschland leuchtete. Was ist geblieben von dieser Wirkung? Hat die Nation gewuchert mit dem Pfunde, das sie empfing? Lebte Hegels Geist in uns seitdem?

In allen Werken über dies 19. Jahrhundert, das man das des deutschen Geistes nennt, tönt die gleiche blecherne Phrase: vom „Zusammenbruch" des Hegelschen Systems. Was sonst wohl stolz und hoch gewesen im Reich des Denkens, dem läßt man immerhin doch eingeschränkten Wert; an den „Lücken" der Systeme, den „Widersprüchen", setzt die Arbeit der Späteren ein. Nur hier soll davon abzusehen sein; Gebilde willkürlicher Phantasie, leeren Spekulierens fallen zusammen wie Luftschlösser, nichts bleibt. Der Berg des deutschen Geistes mußte neu kreisen; herauskam — Kraft und Stoff, zwei Dutzend Ismen, zahllose Disziplinen, „wissenschaftliche" Philosophie. Das Meiste ganz nah am Boden und flach gedeckt: kein Zusammenbruch mehr zu befürchten. —

Hegels Geist ließ sich nieder auf andere Länder. Dort lebt er. Italien, Holland erlebten philosophische Erneuung durch ihn. Und aus dem England der Mill und Spencer, dem England, das seit Bacon und Locke so dicht am Boden der Alltagserfahrung sich hielt, schlug er den spekulativen Funken.

Mit dem neuen Jahrhundert ertönt, nach anderen „Erneuerungen", bei uns der Ruf von der „Erneuerung des Hegelianismus". Aber man verwahrt sich streng dagegen, Zusammengebrochenes wieder aufbauen zu wollen. Sondern unter den Bruchsteinen sei, neben viel Hohlem, Material zu finden für die Aufgaben einer wissenschaftlichen Philosophie: in der Tat müsse neben der erkenntniskritischen „Begründung" der Naturwissenschaften, worauf Kant die Philosophie reduziert habe, den Errungenschaften des historischen Jahrhunderts gemäß nun auch entsprechende Begründung der Ge-

schichtswissenschaft erarbeitet werden. Der richtig reduzierte Hegel also kann noch gute Dienste leisten. . . Wiedergeburt Hegels im Geiste der Erkenntnistheorie, der „Philosophie als Spezialwissenschaft“ — so der Ruf. Ganz leise und vorsichtig wird noch angedeutet, daß daneben ein „Hunger nach Weltanschauung“ in der Zeit sei und auch von dem aus an den verklungenen Idealismus gedacht werden könne.

Soll es dabei bleiben? Der letzte unter den großen Metaphysikern unserer deutschen Vergangenheit, der umfassendste Kopf nach Leibniz sollte nur in so verdünnter und gesiebter Form noch zu uns sprechen, uns befruchten können? Wir beginnen jetzt historische Distanz zu gewinnen gegenüber der Generation nach Hegels Tode; wir erinnern uns auch daran wie Leibniz' Riesenwerk verloren schien, kaum daß der Einsame die Augen geschlossen, und fragen uns, wer dazumal versagte, als Leibniz Schule machte in Wolffs 18. Jahrhundert: der Gedanke oder die Menschen, denen er übergeben war. . . Eine Zeit der Erschöpften waren doch jene Dezennien nach Hegels Tode und nicht nur in der Philosophie! Was konnte auch Hegel dafür, daß man vergeblich und enttäuscht einen neuen Anstieg des geistigen Lebens von seinem Wirken aus erwartete — von ihm, der doch gelehrt, daß Philosophie eine Spätfrucht ist in allen Zeiten, daß sie die geistigen Ströme ins Bewußtsein hebt, nicht aber sie entfesselt.

Die Hegelschule, soweit sie nicht selber mit am Werke der Zerstörung arbeitete, hatte die Gabe nicht, über treue Bewahrung hinaus die Worte des Meisters einem entfremdeten Zeitalter eindringlich zu machen. Wenn Michelet vor nunmehr 50 Jahren noch einmal mit heftig erhobener Stimme den „unwiderlegten Weltphilosophen“ feierte (als mit welchem Philosophie sich zur beweisenden Wissenschaft erhoben habe, in der kein Streit mehr bleibe um die Prinzipien), so lag darin, bei allem guten Recht des in großer Tradition Gebildeten gegenüber dem platten Unverstand der Rede vom Zusammenbruch, zu viel historische Naivität, um noch mit einem eben darin bis zum Historizismus feinnervig gewordenen Geschlecht Kontakt zu gewinnen. Es wäre, 50 Jahre nach des Meisters Tod, wohl an der Zeit gewesen, auch sein Werk anzusehen, wie er alle Systeme der Vergangenheit betrachtet wissen wollte: als ein besonderes und in der Besonderheit unvergänglich-unersetzbares

Moment in der Entwicklung der Wahrheit, nicht als das letzte hüllenlose Wort des Weltgeistes selbst. Wenn es zur ungebrochenen Intuition des philosophischen Genius gehört: der Glaube an die absolute Endgiltigkeit des eignen Werkes — den Nachgeborenen steht das beruhigte Verbleiben auf „unwiderlegbaren" Prinzipien nicht frei. Die tiefe Kompliziertheit des philosophischen Problems entzieht sich aller Wissenschafts-Nachahmung, die in solchen Worten vom Widerlegten und Unwiderlegten steckt.

Selbst in der Art des einstigen Erfolges lagen Momente, die der weiteren Nachwirkung Hegels geschadet haben. Was damals seinem Wort so breite Resonanz gegeben, war ganz vorwiegend eine Sonderfrucht des Systems gewesen: die Rechts- und Staatsphilosophie. Seitdem, wo man sich etwa Hegels rühmend erinnert, denkt man sogleich an diese Leistung, in der das Volk der Denker zu politischem Bewußtsein endlich auch gereift sei. Und damit ist dann bald der große Meister der Idee, wie schon in jenem letzten Jahrzehnt seines Lebens, hineingezogen in den Streit politischer Parteilichkeit. Seit Haym und Rosenkranz ist Hegels Bild, und dies um so reichlicher je weniger der systematische Gedanke noch Leben weckte, immer wieder unter diese Perspektive gestellt worden. In keinem Punkte tut heute größere Zurückhaltung not. Daß sich der Teil nicht vor das Ganze, die besondere und mit mancherlei Zufälligem und Zeitlichem vermischte Auswertung des philosophischen Prinzips nicht vor dieses selber stelle. —

1.

Sucht man den deutschen Grundzug in Hegels Philosophie, so zweifelt man nicht lange: die Weite, die Universalität des Blicks. Was Nikolaus von Kues der eingeengten Tradition entgegen forderte, was Leibniz' Arbeit von Jugend auf in allem leitete, das war die tiefste Kraft auch in Hegels Denken: Aufnahme, Verarbeitung, Einschmelzung des Fremden, des Vergangenen, des Heterogenen selbst in die eigene Weltsicht. Keine süßliche Versöhnungstendenz, noch gar eklektizistische Bequemlichkeit, sondern ursprünglicher Glaube an den Sinn und die Wahrheitskraft in allem menschlichen Gebilde, trotz aller natürlichen Bedingtheit des Einzelnen. Das Pathos Leibnizens: nicht als Zensor lesen und der geistigen Außenwelt begegnen, sondern als einer, der Nahrung sucht und das Wahrheitsgold in allem Geistgeschaffenen verborgen weiß. Was

unser politisches Verhängnis immer wieder wurde: das Volk der Mitte zu sein, das gab unserem Denken und Dichten die letzte Größe. Leibniz und Hegel: wer hat sonst unter Philosophen so gewaltig um Vereinung der Systeme und Standpunkte gerungen, soviel Einheit und wechselseitige Ergänzung auch gefunden in gegensätzlichen Weltdeutungen, wer soviel systematische Ordnung gesehen im verschrieenen Wechsel der Philosophiegeschichte, wie diese beiden?

Leibniz fand auch die Formel dafür (ohne sie selbst doch auf das Denken der Philosophen besonders noch anzuwenden): Perspektiven, Standpunkte, die mit notwendiger Einseitigkeit doch auf ihre Art die Wahrheit, das Reale selbst repräsentieren. Falsch nur in dem, was sie ausschließen, wenn sie den eigenen point de vue im Zentrum des Seins gelegen glauben und außer sich nur Irrtum sehen; wahr aber in dem, was sie positiv behaupten, was von ihnen aus gesehen wird. Und er zeigte, wie sie notwendig sich ergänzen: wie diese Ansichten, in ihre Gründe hineinverfolgt, notwendig auf einander weisen, den Übergang möglich machen von der einen zur anderen — und damit die Synthese des eigenen harmonischen Systems.

Aber das Leibnizische Bild von der Stadt mit den Höhen darum koordinierte nur. Der Universalismus Hegels, beschwingt von dem großen neuen Gedanken der Geschichte, als einer Entwickelung, in der wie in der Menschenseele das Spätere nicht nur neben und nach dem Früheren steht, sondern indem es darum weiß, auf seine Schultern steigen, in sich es aufsaugen und darüber hinaus bauen kann — Hegel sieht, wie die Standpunkte einander überhöhen können. Wie der Übergang von einem zum anderen nicht immer in der gleichen Dimension von Einseitigkeit gebannt bleibt: daß vielmehr allenthalben im geschichtlichen Werden der Systeme irgendwie das geschieht was Leibniz selbst gleichsam in einem Schlage allumfassend leisten wollte: Aufnahme des Früheren Beschränkten in höherer Synthese, „Aufhebung" der relativen Wahrheiten in einer vom Fälschenden der negierenden Ausschließlichkeit befreiten Überschau! Sodaß die Einseitigkeit sich verringert, je mehr in der neuen Perspektive an sonst Gesehenem bewahrt und aufgehoben ist.

So war dann Hegel der erste Denker aller Zeiten, der in großem Wurfe die Gesamtheit der jemals aufgetretenen Weltbilder

und Standpunkte in dem seinen aufzuheben und ein jedes nach seiner relativen Wahrheit und Notwendigkeit zu erfassen suchte. Hier ist in größtem Stile die Geschichte der Philosophie zum Organon der Systematik selbst geworden, ja die Geschichte des Geistes überhaupt, der Religionen, Sitten, Staaten, Künste. Welche Aufgabe ist damit gegeben für die Folgezeit! — Und was will es dagegen besagen, wenn der Gedanke wieder zu kurz griff: im Prinzip einmal und hundertfach dann in der Anwendung. Wenn im ersten Glück und Glauben der Entdeckung die „Weltgeschichte" konstruiert wurde als Geschehen in einer einzigen stetigen Linie, wo jeder Standpunkt (und selbst da, wo das Bewußtsein der Zeiten offenbar abriß und neue Ströme neu begannen!) zu dem folgenden hinführen „mußte" — als ob die Dialektik der Gedanken, der Anschauungen, der Prinzipien immer so im Ganzen und Groben faßbar wäre. Der eindeutige konstruierbare „Fortschritt" (Nachklang des 18. Jahrhunderts) mit seiner vereinfachenden Deckung der Ideenübergänge mit dem empirischen Wandel der Zeit, das war es, was das 19. Jahrhundert nach Hegel pflegte bis in alle Plattheiten der Zivilisationsbegeisterung hinein. Wir müssen heute wieder absehen lernen von dieser Verengung des großen Gedankens, daß für den Kosmos des Geistes, den keine sich „allgemein" dünkende Menschenvernunft einzelner Zeitalter ausmessen kann, alles sich aufbewahrt, eines das andere ergänzt, überhöht, das Ganze des Erreichten und Verwirklichten stetig wächst an Fülle und Zusammenhang. Das Fortschrittsschema wie die Alleingeltung des Dreitakts in dem Schritte der Geschichte — das ist das Vergängliche dabei. —

Was Hegels eigene Leistung in der Auswertung alles überlieferten Gutes der Philosophiegeschichte noch besonders bedeutsam macht, das ist: daß hier zum ersten Male ein Versuch gelingt, das Ganze des antiken Denkens in das eigene Weltfassen aufzunehmen. Bis dahin war aller Auswertung einzelner Motive und Denker seit den Zeiten der Patristik, der Scholastik, der Renaissance zum Trotz die philosophische Antike eine fremde Welt geblieben für das innerste eigenste Denken des christlichen Abendlandes. Selbst der Versöhnungsversuch von Leibniz hatte immer viel behalten von der Gewaltsamkeit der Umdeutung, wie er in seinen jungen Tagen sie an Aristoteles vollzog im Sinne der neuen Naturauffassung. Und wie seltsam und ungelöst vermischten sich z. B. von der Renaissance

an die heterogensten Momente antiker und christlicher Ethik. Hegel erfaßte den Gegensatz der Denkweisen; er verwischte die Kluft nicht, sondern riß sie deutlicher auf als je ein Denker vorher. Aber er stellte nun eben das Programm des höheren Standpunktes auf, der auch diesen Gegensatz aufheben und von dem Boden der Neuzeit aus die Gedanken des Altertums in richtig eingeschränkter Giltigkeit bewahren sollte. Den ganzen großen Schatz der antiken Dialektik und Aporetik beginnt er auszumünzen. Und dabei findet er Zugänge, an die niemand mehr gedacht, er spürt das Verwandte auf im Altertum, das vergessen war über dem Heterogenen. So wird Heraklit wieder lebendig durch ihn in jedem seiner dunklen Worte — nachdem er Jahrtausende hatte warten müssen auf den rechten Nachfahr.

2.

Aber das alles gehe schließlich unter, so hört man immer klagen, im Panlogismus, im Begriffsgeklapper der Dialektik, in Scholastik. Das sei es, was ein wirklichkeitsdurstiges und lebensuchendes Jahrhundert von Hegel weggetrieben habe! Und was ihn uns heute „ungenießbar" mache. — Es ist das Schicksal Leibnizens. Weil sie die Mühe des Begriffs nicht scheuten, bei der Sprache der Anschauung nicht stehen blieben, durch die man zum Modephilosophen werden kann für einige Zeit, darum gibt man die Größten billig her. Hegel besaß sie einst, die Sprache der Unmittelbarkeit; und noch die Begriffe der „Logik", die als so dürr-abstrakt verschrieen sind, scheinen oft zu bersten von dem Anschauungsgehalt, der in ihnen zusammengepreßt ist. Aber er kämpfte dafür in erbitterter Strenge, daß Philosophie nicht „Erbauung", nicht Weltanschauung sei, sondern Begreifen des Geschauten, Durchleuchten des Erlebenden. Kommt nun vielleicht die Zeit, die ihm dies danken wird? — Hätte Nikolaus von Kues emphatisch-verworren geschrieben wie Giordano Bruno, der alles von ihm nahm, er wäre in aller Munde wie dieser; hätte Leibniz den überwältigenden Reichtum seines Weltbildes rein aus der Fülle seiner ersten Intuition verkündet in der Sprache von Shaftesbury, so hätte er den deutschen Geist geführt. Bis heute hat Hegel kein Publikum gefunden, das auf die Dauer teilnehmen wollte und mitschaffen an der Strenge und dem Ernste dieser aus einer ungeheuren Stoffkenntnis und Fülle des Lebens und Nacherlebens herausgemeißelten Begriffsarbeit,

das ihn gelesen hätte wie er es einmal für anderes verlangt: die „harten Reden“ nicht mit dem bloßen abstrakten Verstande, sondern „mit Geist als Leben“ nehmend. Gegen das heute so beliebte Sichgenügenlassen am Intuitiven Aphoristischen „Erlebten“ hat er bittere Worte gesagt. Und ist es nicht gerade dies, was uns heute fehlt — die alten Großen wachsen wieder in uns auf, der Wille und die Sehnsucht sind da, vereinzelt auch ein volles Erleben, der metaphysische Blick; aber die harte Kraft der Begrifflichkeit, wer bringt die auf . . .

Wenn Hegel irgend eine Art zu philosophieren als gegensätzlich, feindlich empfand, als das unbedingt zu Überwindende, so war es die der „abstrakten Allgemeinheit“, der „bloßen Reflexion“, des Intellektualismus. Nie kann ein Wort ihn tiefer verwundet haben wie das, mit welchem Schelling, der im Intuitiven sich genügende, über den Hegel gerade hinausgehen wollte mit der Arbeit des Begriffs, das Signal gegeben hat zu dem bequemen Gerede vom Begriffsgeklapper: die Natur scheine Hegel zu einem neuen Wolffianismus prädestiniert zu haben, der an die Stelle des Lebendigen und Wirklichen den logischen Begriff setze — Hegel, der doch nicht minder heftig als die Romantik für die Überwindung der „Aufklärung“ und Verstandesgenügsamkeit kämpfte, wenn er auch universal genug war, um auch hier nicht bloß zu verachten, sondern zu verwerten. — —

3.

Wie er, im Bunde mit allen großen Kräften der Zeit, die abstrakte Aufklärung bekämpfte, so mit der ganzen neueren Geschichte und ihren Philosophen die andere Form leeren Begriffspinnens und Intellektualisierens, die in der Scholastik einst sich ausgebreitet hatte. Die Geschichte der neueren Philosophie begann ihm mit der Überwindung des Formalismus, den man nun ihm wieder meint vorwerfen zu dürfen. Man sehe doch zu, wo Hegel selbst Verwandtschaft und Sympathie fühlte, wo Abneigung und Feindschaft! Was jenen syllogistisch konstruierten Lehren fehle, sei: Tiefe und Innigkeit. Das sind die beiden Worte, an denen Hegel immer den Gegensatz mißt. Mit Tiefe und Innigkeit beginnt ihm die neuere Philosophie; ihre ersten Vorahner sind ihm — die Mystiker des ausgehenden Mittelalters. Bei ihnen finde man echtes Philosophieren. Und wenn er, nach dem bis heute nicht ganz verlassenen

historiographischen Schema seiner Zeit, mit dem 16. Jahrhundert und Baco von Verulam die neuere Philosophie beginnen läßt, so sagt er es doch deutlich genug, daß diesem die Grundbedingung zum wahren Philosophieren fehle. Den großen Wegweiser aber in dieser Zeit sieht Hegel in dem philosophus teutonicus, in Jakob Böhme. Der habe die Tiefe und suche die „Innigkeit des Gedankens". Auf das Urteil Leibnizens beruft sich Hegel: — und in der Tat, es ist dieselbe Stellung, die diese beiden großen Meister des Begriffs zu den Verkündern der alten heimischen Mystik einnehmen: sie streiten gegen die philosophiefremde Form ihres Philosophierens, gegen die „bloße Unmittelbarkeit"; aber zugleich verehren sie in ihnen die Künder großer Inhalte des Gedankens, die Erwecker eines neuen Geistes. Und nähren die eigene Kraft von ihrem Gute. —

Wie ist es nur möglich, daß man zeitweise vergessen konnte, daß Hegels Philosophie vor allem religiöse Metaphysik bedeutet. Daß er der eigentliche Begründer der Religionsphilosophie geworden ist, hat man zugestanden. Aber das war diesem Systematiker nur möglich, weil das System selbst durchtränkt war von den Problemen, die dem Denken erwachsen aus dem religiösen Leben. Seit den Zeiten Augustins und des Mittelalters, seit Eckehart und Nikolaus, seit Malebranche und Leibniz und Berkeley ist niemand mehr gewesen, der so tief gerungen hat um die philosophische Ausprägung dessen, was religiöses Gefühl und religiöser Glaube in der Sprache der Unmittelbarkeit oder der Dogmen aussprechen wollen. Religion und Philosophie — ihr Rangverhältnis wandelt sich in Hegels Entwicklung, aber ihr Gegenstand, ihr Inhalt ist ihm stets einer und derselbe, das Absolute, Gott, die objektive Wahrheit. Sein erster Ausgang von Kant ist, im Gegensatz zu Fichte wie zu Schelling, sogleich durch diese tiefste Sehnsucht seines Wesens bestimmt. Der Weg aber von Kant zu dem eigenen System führte ihn durch Gefühl und Denkweise der deutschen Mystik. Wie in Lessing und Hamann, dem späteren Fichte und Schleiermacher, so sprangen auch in Hegel diese alten Quellen des deutschen Geistes mächtig wieder auf, wo er nur (wie zuerst und am eindringlichsten in seiner Berner Zeit) vom Überlieferten, verwässert und verkleidet oder echt und rein, ein Weniges aufblitzen sieht. Die großen Probleme der Neuzeit, wie sie zuerst beim Meister Eckehart anklingen, sind es, um welche Hegels

zähe Begriffsarbeit sich müht. Der erste große Metaphysiker aus eigner Kraft, den die Deutschen der aufdämmernden Neuzeit erlebten und der letzte vor der Welle des Niederganges, auf die wir (hoffentlich) zurückblicken heute, reichen sich die Hände. „Ein Fluß verflossen in sich selber" nach Eckeharts Bilde. Man weiß, daß ihm das keine eitle Kreisbewegung heißt. —

4.

Die Grundstimmung aller Mystik ist Einheit, Identität, Preisgabe aller Trennung. Wo Zweie sind, da ist Gebreste, wo Nichts ist, da ist Bitterkeit, sagt Eckehart. Aber solche Einheitssucht kann von zweierlei Art sein: vielheitsflüchtig und weltverloren, oder so, daß aller Reichtum, alle Buntheit und Fülle in die höhere Einheitsform eingeschmolzen ist. Eckeharts Weg ist dieser zweite. Das Eine, Ungestückte ist konkrete Fülle. Dem Geist wird das „Fremde und Ferne" innig und nahe. Was im „leiblichen Fasse" nie geschehen kann: daß Wand und Inhalt einander durchdringen, in Identität aufgehen — das kennt das „geistliche Faß" als die tiefste Realität. Die widersatzunge, lieb unde leit, wiz unde swarz lösen sich auf, zerschmelzen in der einen Wesensfülle. Gott ist nicht Gegensatz zur Welt, sondern die Einheit ihrer Gegensätze; in ihm sind alle Kreaturen, alle Dinge zumal und ungeteilt.

Aber es führt keine Brücke in dieser Mystik von dem Weltbild der Sinne und des Denkens (der „Kräfte") zur Gotteseinheit im Seelengrund. Symbolisch nur weist Vieles auf den Weg; die gotteinige Seele faßt im höchsten Augenblick das Ziel — aber keine Vernunft beschreitet die Etappen. Keine Arbeit also hier für die Vernunft, den philosophischen Begriff. — Da setzt der größte unter den damaligen Nachfahren des Meisters ein, der Philosoph unter ihnen, der Logiker: Nikolaus Chrypffs. Zwischen dem sinnegebundenen, in Vielheit und Gegensatz unlöslich verstrickten Verstande und dem Unsagbaren der Gotteinung wirkt das Wissen um jenes Nichtwissen. Ein kritisches nicht nur, sondern ein wegerschließendes: von allen Inhalten des Einzelwissens führen immanente, mit aller Strenge des Begriffs aufweisbare Notwendigkeiten auf den Weg zur coincidentia oppositorum. Der Übergang zum Unendlichen läßt krumm und grade, Ruhe und Bewegung ineinander fließen.

Die Negation wird aufgesaugt vom Grenzenlosen, das alles zumal, complicite, in sich schließt.

Von da geht dann die große Aufgabe weiter über Bruno und Böhme bis zu Hamann, zur Romantik — zum jungen Hegel. Was der Glaube in der „Vorstellung" erlebt, ist Vereinigung der „Antinomie". Was die Vernunft zu zeigen hat: daß die Entgegengesetzt-Beschränkten als solche nicht bestehen können, sich aufheben müssen; daß sie, um möglich zu sein, Einheit voraussetzen. Schellings Indifferenz ist Hegel noch zu sehr von der Art der leeren Einheit; Xenophanes wie Spinoza führen zum Akosmismus. Das „konkrete Allgemeine", die mit allen Gegensätzen trächtige Idee, absolute Synthesis ist es, worauf philosophische Vernunft zu führen hat. „In allem Endlichen die Endlichkeit aufzuzeigen und durch Vernunft die Vervollständigung desselben zu fordern" — stellt diese Aufgabe nicht derselbe Geist, der einst in Nikolaus von Kues spekulierte? Und im Hinausgehn doch die positive Kraft des Endlichen bewahren, die Fülle, das Konkrete: das fordert ein neues Denken, neue Begrifflichkeit, die gegen die Abstraktheit zähe kämpft. Mit der Vielheit nun aber auch die Kraft im „Nicht" bewahren, die Kraft der Negation, der Trennung! An diesem Tore hatte Böhme gerüttelt: die Negation in Gott. Hegel hat diesen zähen, tiefen Willen zur Bejahung noch des Negativen, das Ringen um den Begriff davon ins Großartige gesteigert. Das Böse und die Übel, das Tragische und aller „Schmerz der Trennung" zugehörig zu der Allvollkommenheit des letzten Einen. Die Funktion des Bösen im Einheitssinn des Seins, die sinnvolle Notwendigkeit des Gegensatzes von seiner Aufhebung her begreifen lehren, das soll Philosophie. Über den blinden Optimismus hinaus, für den das Wirkliche vernünftig ist und gut, weil er die Augen zumacht vor dem Bitteren, sucht die Vernunft die Allbejahung und -versöhnung in der Koinzidenz des Gegensätzlichen. Den jenseitigen Gott, die geistige Welt des abstrakten Idealismus „in die Wirklichkeit zurückführen" — aus einer transzendenten Vollkommenheit, die vom Schmerz der Trennung und des Endlichen nichts weiß: darin sieht Hegel seine Aufgabe gegen die Theologie, den Spiritualismus, den Supranaturalismus des 18. Jahrhunderts, wie die jener Mystiker gegen Mittelalter und Scholastik. Zur Fülle des Einen gehört alle Vielheit und Gegensätzlichkeit der Welt. Ohne die Welt, ohne mich ist Gott nicht

Gott — dazu kommt schon Eckehart. Die hohe Lehre der Religion von der Versöhnung, zeigt Hegel, setzt in ihrem Reichtum den Widerspruch, den Gegensatz voraus, den sie aufhebt. So muß Vernunft, Philosophie allenthalben darauf dringen, „daß der Unterschied nicht weggelassen werde, sondern ewig aus der Substanz hervorgehe, ohne zum Dualismus versteinert zu werden". Mit den Mitteln des abstrakten Verstandes allerdings gelangt man dahin nicht. Aber darum muß man sich doch nicht, auf das bloß Unmittelbare des Gefühls vertrauend, in die Nacht des Absoluten werfen, da alle Kühe schwarz sind. Die Vernunft, der ums Konkrete ringende Begriff weisen die Wege der Synthesis, der „Zweiheit in der Einheit", der „Aufhebung" der Gegensätze in höherer Vereinung. Der einzelne Begriff, der um die eigene Beschränktheit weiß, führt über das bloß Gegensätzliche hinaus, in dem er steht. „Unendlich viele Tropfen" der Wirklichkeit spiegeln so alle die Idee, das Absolute — so wie bei Nikolaus man von jeder einzelnen Figur, von Kreis wie Dreieck hingelangen mußte zu der einen unendlichen Linie, die sie aufnimmt. „Durch Metaphysik erhält die Beschränkung ihre Grenze und ihre Notwendigkeit im Zusammenhang des Ganzen".

5.

Gott und die Kreatur, das Absolute und das Dasein werden so vor allem gefaßt unter dem Gegensatz und Zusammenhang des Unendlichen und Endlichen. Religion und Denken des Mittelalters haben die radikale Wandlung gegen das klassische Altertum vollzogen: das Unendliche ist nicht Chaos, Materie, das Unfertige, noch nicht zur Form-Vollkommenheit Gediehene, sondern das Höchste grade, das schlechthin Vollkommene trägt diesen Namen, der nur im Wortausdruck und Menschenverstand negativisch klingt. Aktuale Unendlichkeit ist Gott.

Mit Eckeharts Tendenz zur konkreten Einheit, zur Überwindung des Dualismus beginnt der Übergang des Prädikates der Unendlichkeit auf die Kreatur, auf das, was sonst als schlechthin endlich galt in seiner Form, seinem Gesondertsein. In jeder Seele der Seelengrund ist ohne Maß, ist formelos, unbeschlossen. — Dann geht mit Nikolaus der Gedanke über auf die „Welt" im Ganzen. Das Universum ist nicht aktuale Unendlichkeit wie Gott, es ist ohne

Grenze bloß in Raum und Zeit; interminatum. Aber auch diese „privative" Unendlichkeit ist nun nicht mehr Unfertigkeit wie im Unendlichen der Alten, sondern ein Abglanz der göttlichen Kraft: quasi infinitas finita aut Deus creatus. — Von da geht die Arbeit um die drei Begriffe des Finiten, Indefiniten, Infiniten, um das potential und aktual Unendliche, endlosen Prozeß und unendliches Sein, der Kampf für die Seins- und Wertpriorität des Infiniten und den Anteil des Finiten daran durch die ganze neuere Philosophie. Den zweiten Höhepunkt der Entwicklung bildet Leibniz, der aus der unendlichen Teilbarkeit des Räumlichen nun auch noch die Überzeugung von der aktualen Unendlichkeit in der Richtung auf das Einfach-Einzelne schöpft — das damit seinerseits auch zu einer Art von Deus creatus wird. Auf den dritten Gipfel in der Geschichte dieses Gedankens führt Hegels Logik.

Was der Kusaner das Interminatum, Descartes das Indefinite, Spinoza das Unendliche der Imagination nannte, das worin Kants Unendlichkeitsgedanke sich erschöpfte — das nennt Hegel die schlechte oder negative Unendlichkeit, das Unendliche des Verstandes. Hier steckt das größte Beispiel für die Ungelöstheit, das über sich notwendig Hinaustreibende alles Einzelnen, für die Notwendigkeit des allbefassenden konkreten Allgemeinen; seit Nikolaus hatte der Begriff, die Vernunft hier zuerst Fuß gefaßt. Es widerspricht nach Hegel die antike Selbstgenügsamkeit des Endlichen dessen eigenem Begriff: das Nichtsein als Schranke macht die Natur der Dinge als endlicher aus — nicht das Sein! „Es ist also überhaupt die Natur des Endlichen selbst, über sich hinauszugehen, die Negation zu negieren und unendlich zu werden". Unendlichkeit ist nicht abstrakte Unbestimmtheit und Mangel an Dasein wie nach jenem Ideal des *πέρας*, sondern gerade „die Bestimmung des Endlichen oder das, was es an sich ist." Das aber kann zuletzt nicht jene „schlechte" Unendlichkeit leisten, die vom Endlichen aus ohne Halten weiter geht über jede Schranke hinaus und kein Ende findet. Diese Unendlichkeit ist nur der Gegensatz des Endlichen, „ist also selbst bestimmt, Beziehung auf Anderes," eben auf das Endliche, sein Korrelat. Solches Unendliche, welches offenbar nur ein Besonderes ist, neben dem Endlichen ist, kann nur ein bestimmtes, selbstendliches Unendliches sein. Aller unendliche Fortschritt, wenn auch im höchsten sittlichen Pathos gedacht wie bei Kant und Fichte, verbleibt in

dieser Äußerlichkeit des Gegensatzes. Niemand macht so sich frei vom Endlichen: denn immer ist es nur „die Befreiung der Flucht“ — wie die abstrakte Einheit die der Flucht ist, zum Unterschiede von der Fülle des konkreten Allgemeinen. — In Wahrheit ist vielmehr der Prozeß der Endlosigkeit das Äußere nur von jener Einheit, jenem Affirmativen, welches die wahre Unendlichkeit, die der Vernunft bedeutet. In dieser ist mit der Endlichkeit zugleich das schlechte Unendliche, deren abstraktes Gegenüber, das Unendliche des Verstandes „aufgehoben“. Ein absolutes schrankenloses Bestimmtsein ist diese „qualitative Unendlichkeit“, das alle Beziehung in sich selbst hat, kein Jenseits außer sich, kein Korrelat sich gegenüber. Das Endliche ist selbst ein Moment in diesem beziehungsreichen Unendlichen, in dem die wahre ganze Realität liegt über aller bloßen „Idealität des Endlichen“. So ist denn auch die wahre Unendlichkeit, das Absolute als Unendliches „der Grundbegriff der Philosophie“ — und der Entwicklung dieser Kategorie gilt im Grunde alle Arbeit der Metaphysik, wie immer schon das Erfühlen aller wahren Religion.

6.

Die Fülle in der Einheit stellt sich dem Meister Eckehart dar als ein Fließen, ein Überquellen, als die Lebendigkeit eines der Gottheit immanenten Geschehens. In diesem Fluß des Absoluten, der durch die Personen der Trinität und die unsägliche Mannigfaltigkeit der Kreaturen in die eigne Ungeschiedenheit zurückkehrt, ist der große Gegensatz ausgesprochen zu jener neuplatonischen Alleinheitslehre, die im Gedanken der Emanation gipfelte — und wovon der christliche Mystiker zunächst doch nur ein Urenkel scheinen konnte. Die Umbiegung im weltbejahenden Sinne des Schöpfungsbegriffs ist vollzogen: das Mannigfaltige ist nicht Abfall, Niedersteigen, Verlust, sondern die Gottesfülle nimmt es auf und wird in diesem Leben offenbar. Der für die letzten Überzeugungen der klassischen Antike so undenkbare Gedanke der christlichen Religion, die Paradoxie des einen lebendigen Gottes: in der höchsten Vollkommenheit der absoluten Einheit selbst ein Werden, dringt damit ein in die Metaphysik. „Gottes Wesen ist sein Gewerden.“ Nicht Entwickelung, Evolution im Sinne einer bedürftigen Gottheit, die nach dem höheren Zustand sich sehnte — „Leben lebt ohne Warum, darum, daß es

sich selber lebt." Das Warum, Wohin der „Entwickelung" gibt es nur in der Welt des fremd und fern Geschiedenen; aber „wo kein Nicht ist, da ist kein Warum". „Leben lebt aus seinem eignen Grunde und quillt aus seinem Eigen". Und bleibt damit doch bei sich selbst, in der Einheit; ist „in sich selber quellend". So werden die Personen, Seelen, Kreaturen zu notwendigen inneren Momenten in dem Prozeß der Selbstoffenbarung Gottes.

Die Metaphysik des jungen Hegel geht die gleiche Bahn. Alles geht hier zusammen in den einen großen Begriff des Lebens. Die Leere im abstrakten Monismus der Eleaten und Spinozas ist nur ein Gegenbild der Starre, der Unlebendigkeit ihres Absoluten, Leben versöhnt die Vielheit mit der Einheit, läßt die Fülle aus dieser quellen. So wirkt alles religiöse Erleben die Einheit: „Erhebung des Menschen, nicht vom Endlichen zum Unendlichen, denn dieses sind nur Produkte der bloßen Reflexion, und als solcher ist ihre Trennung absolut — sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben." — Vergleichen wir damit den Satz der späteren Logik: „Es ist aber in Erinnerung zu bringen, daß auch der Ausdruck: Einheit des Unendlichen und Endlichen, oder: daß Endliches und Unendliches dasselbe sind, eine schiefe Seite hat; weil er das, was ein Werden ist, als ruhendes Sein ausdrückt. So ist das Unendliche das Werden zum Endlichen, und umgekehrt das Endliche das Werden zum Unendlichen". Es ist der alte Fluß verflossen in sich selber, in dem nun Hegel das Wesen des Absoluten sieht: „das Leben hat von der unentwickelten Einheit aus, durch die Bildung den Kreis zu einer vollendeten Einigkeit durchlaufen" — eine Einheit der Fülle, in der auch der „Reflexion", der Trennung Genüge geleistet ist. Hier „ist die Einigkeit und Trennung vereinigt, ein Lebendiges, das sich selbst entgegengesetzt worden war, aber diese Entgegensetzung nicht absolut machte". Leben kann niemals als Vereinigung und Beziehung allein, es muß ebensosehr als die Aufhebung beider, als Mannigfaltigkeit, Trennung, Entzweiung, Gegensatz, Aufteilung des alleinen Lebens in die Unendlichkeit des individuellen Lebens gedacht werden. Im letzten Grunde aber ist eben „Leben vom Leben nicht verschieden, weil das Leben in der einigen Gottheit ist".

Die tiefste Aufgabe ist damit gegeben für die philosophische Vernunft, den rationalen Weg zu der coincidentia oppositorum:

„Das Interesse der Vernunft, festgewordene Gegensätze aufzuheben, hat nicht den Sinn, als ob sie sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setzte, denn die notwendige Entzweiung ist Ein Faktum des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet: und die Totalität ist, in der höchsten Lebendigkeit, nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich." Das Absolute, der lebendige Gott ist, wie für Böhme, „die sich selbst teilende Einheit des Entgegengesetzten". Der Gottessohn ist das Symbol (beim jungen Hegel ganz wie einst bei Eckehart); sich offenbaren heißt „sich selbst wissen in einem Andern"; „Erscheinen und sich entzweien ist eins". Böhme hatte es ganz gefühlt, worauf Eckehart noch nicht geachtet: daß die Negativität, die Trennung ihr positives Werk tut in dem Prozeß der Gottesoffenbarung, daß sie die treibende Macht geradezu der metaphysischen Entwicklung ist.

In die Sprache der Vernunft, des Begriffs übersetzt heißt dies: Dialektik. Nun ist Widerspruch nicht mehr lediglich Vernichtung; „was im Reiche des Toten (nur) Widerspruch ist, ist es nicht im Reich des Lebens", sagt schon das frühe Systemfragment. Später ist der Gedanke scharf geworden: „Der Widerspruch ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit". Die Logik des Werdens aus Gefühl und Anschauung des Werdens herauszumeißeln — daß Hegel diese Arbeit begann, scheinen die heutigen Metaphysiker des Lebens vergessen zu haben; ihnen genügt ja die „Erbauung" der Intuition. Schon daß zum ersten Male in der Geschichte der Kategorienlehre hier diese Kategorie des Werdens auftrat mit allem Gewicht, unlöslich verbunden mit dem Sein und Anfang aller weiteren Bestimmung, gibt Hegels Logik einen schier unvergleichlichen Wert. Nun konnte, vom lebendigen Gott und Eckeharts Fluß und der Selbstteilung Böhmes aus, der alte Heraklit neu verstanden, und ausgemünzt werden, was die dunkeln Fragmente für die Logik des Werdens geleistet. Fichte und Schelling hatten, aus den gleichen Quellen des Lebens schöpfend, vorgewirkt. Und mit ihnen wächst auch die neue Forderung für die Methode des philosophischen Denkens herauf: wo das Absolute Genese ist, da reichen nicht zerlegbare und atomstarre Begriffe zu mit Kombination und Analyse (Methode seit Descartes) noch abstrakte Allgemeinheiten, denen Besonderes subsumiert wird (Methode der Scholastik): hier muß mit sachlicher Notwendigkeit jede reale Kategorie hinaustreiben über sich

zu der Anderen, zur Gegensätzlichen und alle Gegensätzlichkeit wieder zu der Einheit, die sie „aufhebt". In der Kontinuität, im „Werden" der Begriffe drückt sich die überzeitliche Lebendigkeit des Realen, in der Selbstbewegung der Kategorien sich die ontische Genese aus. Von der Metaphysik des werdenden Gottes erst kommt der verhaltene Ansatz der platonischen Dialektik mit ihrer *κίνησις* der Begriffe zum Austrag. Die starre Schematik der Kantischen Kategorientafel, aus äußerem Prinzip gewonnen und der eigenen Abgeschlossenheit allzu gewiß, wird überwunden: eine neue Aufgabe der Kategorienforschung ist gestellt. — Anstatt zu spötteln über die Verengung dieser großen Intention auf den einzigen Dreitakt in der Hegelschen Form, wäre es fruchtbarer vielleicht, die Forschung fortzuführen. Ja nur die wirklichen Zusammenhänge zu verstehen, um welche die Logik Hegels ringt, die sie oft nur wie tastend und gleichsam punktuell berührt, wäre des Schweißes der Edlen wert . . .

7.

„Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen", fährt der junge Hegel fort. „Denn Geist ist die lebendige Einheit des Mannigfaltigen". Und später heißt es: „Das Absolute ist Geist, dies ist die höchste Definition des Absoluten". Eckehart sprach es zuerst aus: die Durchdringung des Mannigfaltigen, Getrennten ist nur möglich im „geistlichen" Faß. Daß die Entwickelung der neueren Philosophie, von Descartes bis Fichte, so gerne auf den subjektiven Geist, auf das Subjekt zurückging, war schon ein Spezielleres und dem Urgedanken gegenüber Sekundäres; das Grundmoment ist, daß die konkrete Einheit als Lebensfülle, aller abstrakten Vielheit und Äußerlichkeit entrückt, im Reich des Geistigen, des Geistes offensichtlich wird. Idealismus, so oft er auch aufs Subjekt, aufs Bewußtsein, aufs Ich sich beschränkt hat, ist an diese Sonderform doch nicht gebunden. So ist auch der Gegensatz bei Leibniz allgemein gefaßt: das Materielle ist das Tote, das Ausschließende und eben damit bloß phänomenal; im Wesen der Dinge aber, im Immateriellen lebt alles in allem. Und in der höchsten uns bekannten Form solchen Lebens, dem Menschengeiste, zeigt es sich klar, wie eins das andere durchdringt. Les plus parfaits de tous les estres et qui occupent le moins de volume c'est à dire qui s'empechent le moins, ce sont les esprits dont les perfections

sont les vertus. Und unter den Tugenden ist es vor allem die Liebe, die die Wahrheit weist: in der Liebe genießt Eines das Glück des Anderen. Das Auseinander wird gelöst.

So ist die Liebe auch dem jungen Hegel der lebendigste Ausdruck der konkreten Einheit, die er Leben nennt. „In der Liebe . . findet sich das Leben selbst; das Leben hat von der unentwickelten Einigkeit aus durch die Bildung den Kreis zu einer vollendeten Einigkeit durchlaufen. In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes — als Einiges; das Lebendige fühlt das Lebendige." Doch ist das noch die Sprache des bloßen subjektiven Gefühls; anderswo heißt es: „verständlicher für den Begriff Gottes als des Allebens wäre der Ausdruck Liebe; aber Geist ist tiefer." In solchem „Geiste" aber geht, bei Hegel wie schon dunkel einst bei Eckehart, mit aller abstrakten Geschiedenheit auch die bloße Subjektivität unter und wird aufgehoben; der verbindende Geist der Lebenseinheit wird als „objektiver" zum „absoluten Geist". Der Standpunkt der „Reflexion" auch in diesem zweiten Sinne der Einkehr des Subjekts in sich und des Verbleibens beim Subjekte, seinen Tätigkeiten und Inhalten muß überhöht werden. Nicht so sehr in der unvollkommenen Form der Ichheit, in der man meist, von Cartesius bis Fichte, das Bild des in sich einigen vielheitsträchtigen lebendigen Absoluten sah, sondern im gestaltgewordenen, im objektiven Geist vor allem leuchtet die absolute Synthesis auf, die lebendige Idee. Die Selbstoffenbarung des Absoluten ist mehr als ein Gespräch von Subjekt zu Subjekt, Person zu Person; schon in den großen Bildungen der Kunst, des Staates, der Sitte wächst der Geist über alle bloße Subjektivität und die Starre des Subjekt-Objekt-Gegensatzes hoch hinaus.

Damit erst wird das Leben des Geistes in der Geschichte nach seiner wahren Bedeutsamkeit berührt. Geschichtsphilosophie, das war auch eine der großen Aufgaben, mit denen die christliche Welt der antiken entgegentrat. Und immer bleibt sie, von der christlichen Gnosis an, in Ansätzen stecken. Eckehart, der den Gedanken einer zeitlosen Geschichte in der Gottheit durchkämpft, blieb doch der Anwendung auf das zeitliche Wachsen des Geistigen fremd. Nur in der überzeitlichen Gotteinung von der einzelnen Seele aus kennt er den Geist, wie er dem Menschen Gegenwart wird. Das Bauen der Geschichte, der Gemeinschaften in diesem Leben, das Objektive

des geistigen Werkes, die Überpersonalität der Kräfte blieb dieser Mystik reiner Innerlichkeit und Einzelheit eine verschlossene Welt. Und auch die folgenden Jahrhunderte blieben in ihrem Idealismus selbst dem fremd — sie standen im Banne jener „Reflexion". In Lessing zuerst, der auch für jenen Gedanken der Gottesentwicklung die große Übergangsstufe bildet zur Philosophie des deutschen Idealismus, bricht die geschichtsphilosophische Tendenz, aus alten Quellen der Patristik genährt, ans Licht. Von ihm, von Herder dann und Kant übernimmt Hegel das große Ziel — sich lösend von der Enge ihrer Reflexionsbegriffe. Dies ist es, was man rückhaltlos wohl immer anerkannt als Hegels Tat und wovon darum hier nicht mehr gehandelt werden soll. Möchte man doch auch hier nicht an das Vergänglich-Verengte sich klammern, an Fortschrittsdogma und Dreischrittsschema, an das Herleiten des empirischen Verlaufes in der Zeit aus eindeutigen Notwendigkeiten der Vernunft. Wie weit wächst Hegel auch in diesen Punkten schon hinaus über die abstrakte Konstruktion von Kant, von Fichte und von Schelling. Und haben nicht seitdem so manche Geisteswissenschaften, ganz ohne apriorische Voreingenommenheit, begonnen, Notwendigkeiten aufzuzeigen in den Sachen, den Gebilden des objektiven Geistes, die bestimmend wirken auch im Werden der Geschichte, ohne darum doch den Gang der Zeit eindeutig festzulegen? Ist nicht beschränkte Giltigkeit des Gesetzes vom Dreischritt erwiesen durch die Früchte, die es in der Forschung trug? —

Die Metaphysik hat noch den neuen Weg kaum erst beschritten, für den die ungeheure Welt der Werte und Wertwirklichkeiten, der großen Realitäten der Gemeinschaft und ihrer Werke den Ausgang bildet — wie früher nur Natur und Seelensein. Sie muß ihn nun beschreiten. Ob der Idealismus die letzte Wahrheit, ob das Absolute Geist ist, das bleibe offen. Daß aber in dem Geiste der Geschichte und Kultur, dem objektiven Geiste ihrer Mächte und Gebilde die Kraft des innersten Weltwesens sich ausspricht, nicht weniger als in Kosmos und Bewußtsein, in „Natur" und „Freiheit", das ist uns gewiß.

